41e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 5 3 FÉVRIER 1927

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Pourquoi Notre-Seigneur ne serait-il pas présent dans l'âme du communiant, non seulement aussitôt après la communion, mais toujours ? N'y a-t-il pas des révélations de saints et saintes qui sembleraient le laisser croire ? Faut-il *absolument* rejeter l'opinion de ces « quelques théologiens, hommes de doctrine et de piété, » dont parle le P. Tesnière (*Somme de la Prédication eucharistique,* t. I, en note de la 10e conférence), lesquels, s'appuyant sur ce texte : « Celui qui mange ma chair... DEMEURE en moi et *moi* en lui, » affirment une présence spirituelle et permanente de l'humanité de Jésus-Christ ? Le P. Tesnière « aime cette opinion, » dit-il, mais « regrette qu'elle ne soit pas plus reçue et appuyée. »

R. — Relevons tout d'abord une expression quelque peu inexacte, échappée à la plume de notre correspondant. Notre-Seigneur, par l'Eucharistie reçue dans la sainte communion, n'est pas à proprement parler présent dans l'*âme* du communiant. Nous avons déjà rectifié cette façon de parler, *Ami* 1926, p. 247 : « Jésus-Eucharistie, écrivions-nous alors, ce n'est pas la grâce produite dans l'âme par le sacrement de l'autel, ce que les théologiens appellent *res sacramenti.* Jésus-Eucharistie, c'est le corps et le sang du Sauveur, encore réellement présents sous les espèces sacramentelles, même dans l'estomac de celui qui a communié, tant que les espèces ne sont pas corrompues. C'est ce que les théologiens appellent *res et sacramentum.* Ne parlons donc pas de l'âme du communiant comme réceptacle de Jésus-Eucharistie : ce n'est pas l'âme, c'est le corps du communiant qui reçoit, avec les espèces eucharistiques, le vrai corps, le vrai sang et, par concomitance, l'âme, la divinité de Jésus. Cette présence *corporelle* des espèces sacramentelles contenant le corps et le sang du Sauveur est le mode sensible prévu, voulu, institué par Jésus-Christ pour permettre au sacrement de produire *dans l'âme* du chrétien la grâce, fruit du sacrement. »

Nous allons maintenant vous répondre, en procédant par ordre.

Tout d'abord, quelle signification exacte donner au texte de S. Jean, VI, 57 ? — « L'expression « demeurer en quelqu'un, » écrit M. Fillion (*Evangile de S. Jean,* p. 138), est une de celles dont S. Jean se sert le plus volontiers pour marquer une union très étroite entre deux êtres. » Les textes ne manquent pas, qui comportent expressément cette signification. « Ne croyez-vous pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi ? » (XIV, 10). — « Vous reconnaîtrez que je suis en mon Père, et vous en moi et moi en vous. » (XIV, 20). — « Demeurez en moi et moi en vous. De même que le rameau ne peut porter de fruit par lui-même s'il ne demeure sur la vigne, ainsi vous non plus, si vous ne demeurez en moi. » (XV, 4). — « Celui qui demeure en moi et moi en lui porte beaucoup de fruit. » (XV, 5). — « Comme vous, Père, êtes en moi et moi en vous, qu'eux aussi soient un en nous. » (XVII, 21). — « Celui qui observe les commandements [de Jésus-Christ] demeure en Dieu et Dieu en lui, et nous savons qu'il demeure en nous par l'esprit qu'il nous a donné. » (I Joan., III, 24). — « Quiconque confesse que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui et lui en Dieu... ; quiconque demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui. » (Id., IV, 15-16).

Lors donc que Jésus-Christ enseigne : « Celui qui mange ma chair... demeure en moi et moi en lui, » il veut simplement marquer *l'union intime* qui s'établit entre l'âme du chrétien communiant dignement et lui-même. Mais, pour réaliser cette union, il faut que la communion soit digne : « *Non enim potest aliter Christo* SPIRITUALITER *uniri, cui* SACRAMENTALITER CONJUNGITUR *hoc sacramentum percipiendo.* » (S. Thomas, *Contra Gentes,* l. IV, c. 47).

Mais cette union *spirituelle,* par la foi et la charité [1], a sa condition dans l'union *sacramentelle* que constitue la réception de l'Eucharistie, et qui comporte la présence réelle de Jésus-Hostie dans le chrétien. D'où, une double union réalisée par l'Eucharistie :

« C'est d'abord, écrit Gihr (*Les Sacrements,* t. II, p. 248 et suiv.), l'union *sacramentelle.* Cette union commence à la réception du Sacrement et dure jusqu'à ce que les espèces sacramentelles soient dissoutes. C'est une union réelle, puisque le corps du Sauveur est et demeure réellement présent à l'intérieur de l'homme, — là où sont les espèces et aussi longtemps qu'elles continuent à

[1] Lire le commentaire de S. Thomas sur S. Jean, VI, 57 : « Ille manducat spiritualiter... qui corpori mystico incorporatur per unionem fidei et caritatis : caritas autem facit Deum esse in homine et e converso. »

subsister. *Ille qui manducat, non solum sumit species sacramentales, sed etiam ipsum Christum, qui est sub iis* (S. Thomas, *Somme théol.*, IIIa, q. 80, a. 4, ad 4). Toutefois, ce mode d'existence sacramentelle ou cette présence de Jésus-Christ est de telle nature qu'il ne peut y avoir contact corporel immédiat ni, par conséquent, union physique proprement dite entre le corps du Sauveur et celui qui communie : l'union est simplement médiate ; elle se fait au moyen des espèces, et, dès lors, entre le corps eucharistique du Sauveur et le corps de celui qui le reçoit, il n'y a qu'une union *improprement dite... Hæc unio inter Christum et suscipientem improprie loquendo vocatur* UNIO, *quum reipsa non sit aliud quam* CONJUNCTIO *sive* INDISTANTIA. (Salmanticenses, *De Eucharistia*, disp. X, dub. I, a. 10).

« Cette union sacramentelle, qui a lieu dans toute communion, n'est point un des effets sacramentels, mais la condition nécessaire qui doit être posée afin que le sacrement exerce son efficacité. *Manducatio spiritualis præsupponit sacramentalem quasi causam.* (S. Thomas, *In IV Sent.*, dist. IX, q. I, a. 1, sol. 3, ad 1) Pour l'aliment eucharistique comme pour tout autre aliment, il faut d'abord la manducation et l'union : à cette condition seulement, l'aliment « nourrira. » — Dans la communion bien faite, cette union sacramentelle prend le caractère d'une union mystique, d'une mystérieuse union par le cœur et par la charité, si on la considère dans sa cause » (amour réciproque de Jésus et du communiant) « et avec ses effets » (l'union spirituelle).

Car l'« union corporelle qui s'accomplit, dans la réalité sacramentelle, entre Jésus-Christ et le communiant a pour but non pas d'établir, mais de perfectionner et de consommer une autre union qui est l'union *spirituelle* par les liens de la charité. L'effet principal du sacrement de l'Eucharistie est précisément cette union surnaturelle dans la charité : par elle, Jésus-Christ demeure en nous et nous demeurons en lui (Joan. VI, 57), alors même que la présence sacramentelle du corps du Sauveur a cessé (Id., XV, 4-5). *Hujus sacramenti effectus, quem in anima operatur digne sumentis, est* ADUNATIO *hominis ad Christum (Decr. pro Armenis).* — En même temps que, par la communion bien faite, les fidèles se transforment toujours davantage en Jésus-Christ, et qu'ils s'incorporent plus parfaitement à Jésus-Christ leur Chef, le lien de la charité et de l'unité se resserre plus étroitement entre eux, qui sont les membres du corps mystique du Sauveur. Par cette mystérieuse incorporation, « nous sommes un *(unum)* en Jésus-Christ » *(Gal.*, III, 28) : et le Sauveur dans l'Eucharistie est le lien tout-puissant qui rassemble et unit tous les membres de l'Eglise... »

Sans doute, les autres sacrements des vivants doivent accroître, eux aussi, dans l'âme chrétienne la vie de la grâce déjà existante, c'est-à-dire l'union avec Jésus dans la foi et la charité. Mais ce progrès dans la vie surnaturelle a toujours un but spécial, déterminé : il s'agit, dans la confirmation et dans l'extrême-onction, d'armer et de fortifier le chrétien pour le combat de la vie chrétienne et pour l'heure de la mort ; dans l'ordre et le mariage, pour la sanctification des devoirs d'état. Par l'Eucharistie, au contraire, la vie de la grâce est alimentée en quelque sorte pour elle-même ; en d'autres termes, l'accroissement, la conservation et la perfection de la vie spirituelle en elle-même et dans toutes ses manifestations sont le but du Sacrement de l'autel. Le baptême et la pénitence doivent précéder, produire ou ranimer dans l'âme la vie de la grâce et rendre l'homme capable de recevoir avec fruit l'aliment surnaturel de l'Eucharistie. L'Eucharistie donne donc leur consommation aux autres sacrements, en amenant à la perfection ce qu'ils ont préparé ou commencé, savoir, l'union aussi étroite que possible avec Jésus-Christ, la ressemblance la plus entière avec le Sauveur. *Fons christianæ vitæ est Christus et ideo Eucharistia perficit Christo conjungens et ideo est perfectio omnium perfectionum : unde et omnes qui alia sacramenta accipiunt, hoc sacramento in fine confirmantur.* (S. Thomas, *In IV Sent.*, dist. VIII, q. I, c. 1, sol. 1, ad 1).

Mais il y a une autre différence, dont l'exposé nous ramène à la question précise posée par notre correspondant. Dans l'Eucharistie, « Jésus-Christ, l'auteur de toute grâce est présent personnellement. Il s'unit intimement, d'une manière ineffable, à celui qui le reçoit dans la communion ; il s'unit à lui pour l'enrichir des dons de la grâce. Sans doute, c'est par sa puissance divine qu'il agit, mais non point sans la coopération de son humaine nature : il agit théandriquement. *Le corps sacramentel de Jésus-Christ est l'organe de la communication des grâces sacramentelles de l'Eucharistie ; en raison de son union hypostatique avec la source divine de toute vie* (Joan., V, 26), *le corps de Jésus-Christ possède une vertu vivifiante...*

« Ces effets sacramentels sont attachés à la réception réelle, à la manducation de l'Eucharistie... A quel moment de la participation au sacrement l'efficacité sacramentelle se produit-elle ? Combien de temps se prolonge-t-elle ? — Il faut distinguer ici entre l'augmentation de la grâce habituelle et la communication des grâces actuelles. Les dons *habituels* sont communiqués au moment de la participation effective à l'Eucharistie, c'est-à-dire au moment où l'on peut dire en vérité que l'on a participé aux espèces sacramentelles, qu'on a mangé ou qu'on a bu. Or, ce n'est point le cas aussi longtemps que les espèces restent ou sont gardées dans la bouche ; il faut qu'elles soient absorbées et reçues dans l'estomac... Certains théologiens estiment que la grâce habituelle s'accroît *ex opere operato* jusqu'à ce que la présence réelle cesse dans le communiant, du moins si la disposition ou dévotion actuelle continue elle-même à grandir... Quant aux grâces *actuelles*, elles sont données *ex opere operato*, tant que le

sacrement existe, c'est-à-dire tant que la présence réelle sous les espèces eucharistiques se continue dans le cœur du communiant, en supposant, bien entendu, qu'il soit fidèle à entendre l'Epoux céleste qui frappe et appelle... » (Gihr, p. 264 265).

On le voit, les effets produits *ex opere operato* supposent la présence sacramentelle de Jésus dans le digne communiant. Peut-on légitimement penser qu'une autre présence, spirituelle, persévère même après la disparition des espèces, entraînant avec elle d'autres effets moins directement dépendant de la présence eucharistique du corps et du sang de Jésus ?

Que ces autres effets se produisent, tous les théologiens sont unanimes à l'admettre. « Ce sacrement, dit le concile de Trente, est un antidote qui nous délivre des péchés quotidiens et nous préserve des fautes mortelles. » (Sess. XIII, c. 2). En effet, la rémission des péchés véniels est l'effet de la ferveur de la charité qu'excite en nous l'Eucharistie, et la préservation par rapport aux fautes mortelles est l'effet de cette force nouvelle qu'accroît en l'âme chrétienne le sacrement bien reçu. Nous donnant la force, nous apportant du secours, l'Hostie salutaire nous rend victorieux dans le combat contre Satan, assure notre persévérance et nous ouvre la porte du ciel, en nous faisant entrer dans la gloire : *O Salutaris hostia quæ cœli pandis ostium : bella premunt hostilia, da robur, fer auxilium*. Concomitamment, et en raison de l'usage que nous en faisons, l'Eucharistie nous obtient la rémission de la peine due à nos péchés et même, dans l'ordre physique, elle amoindrit la concupiscence (en tant qu'elle accroît la charité) et ajoute à la gloire future du corps ressuscité.

Tous ces effets, certes, ne sauraient dépendre immédiatement et physiquement de la présence sacramentelle : la plupart d'entre eux ne se produisent que quand les espèces eucharistiques sont disparues déjà depuis longtemps. Il ne saurait donc être question ici que d'une influence indirecte, morale et immédiatement conditionnée par les dispositions subjectives du communiant. Et néanmoins ce sont là des effets qui doivent être médiatement attribués à l'Eucharistie. Est-ce dans cette action médiate de l'Eucharistie sur l'âme que certains auteurs ont voulu voir une présence spirituelle et permanente de l'humanité de Jésus dans l'âme ? Si tel était leur sentiment, on ne pourrait que l'approuver et s'y rallier. Mais c'est l'unique sens orthodoxe que nous pensons pouvoir accorder à l'expression : *présence spirituelle et permanente de l'humanité de Jésus-Christ dans l'âme.*

Q. — Je ne vois pas bien pourquoi l'on dit que la médisance est un péché *contre la justice*. Celui qui commet une faute perd par là-même le droit d'être réputé vertueux, au moins sur le point de morale où il a failli. On ne lui fait donc aucun tort de justice en révélant sa faute à qui l'ignore. On a tort, évidemment, d'agir ainsi et l'on blesse la vertu de *charité*. Mais en quoi la justice est-elle ici intéressée ? Voilà ce que j'apprendrai avec plaisir, si l'*Ami* juge à propos de satisfaire ma curiosité.

R. — On demande si la médisance (car il n'est question que de la médisance pour le moment) est un péché *contra justitiam* ou *contra caritatem*. Nous aurions bien envie de répondre : — « Tantôt l'un, tantôt l'autre, quand ce n'est pas l'un et l'autre à la fois ; » et la réponse serait pratiquement exacte. Mais elle laisserait à désirer au point de vue théorique des spécifications. Aussi faut-il y regarder d'un peu plus près.

Il y a accord unanime dans l'enseignement de la théologie morale sur le point précis de la vertu à laquelle est formellement, *per se*, opposée la médisance, et cette vertu est la justice. On ne nie pas, certes, ce qu'il peut y avoir de contraire à la charité dans le propos médisant, ni même que, parfois, la seule vertu de charité soit en cause. Mais, ce sont là considérations *per accidens* dont il faut faire abstraction quand on veut analyser en soi le concept propre de la médisance (la *detractio* de nos auteurs latins).

Qu'est-ce en effet que médire, au sens propre et spécifique du mot ? C'est révéler, mettre à l'air, devant une ou plusieurs personnes, la faute privée, occulte, du prochain. C'est ce que nous appelons en français, le diffamer, car pareille révélation ne va pas sans un accroc plus ou moins grave à la réputation d'honnêteté, de vertu, dont jouissait le diffamé avant la révélation de son « crime, » de sa « faute, » de son « vice, » de son « défaut » déshonorant.

Or, il est par ailleurs bien certain, de certitude même vulgaire, consacrée par le sens commun de tous les hommes, que la *réputation* est un bien personnel, objet donc, comme tel, du domaine de propriété, et un bien souverainement estimable et précieux, tant sont graves ses conséquences et répercussions dans les relations privées et publiques de la vie courante, un bien qui parfois peut l'emporter, dans l'appréciation des hommes, sur les richesses, la santé, la vie même.

Partant de ce principe, qui ne semble pas contestable, les théologiens concluent que tout attentat au bien de la réputation est un attentat à la propriété individuelle, donc une injustice, susceptible, comme toute injustice ou damnification, d'entraîner l'obligation de réparer, de restituer.

Que fait le médisant ? Il arrache à son prochain un lambeau de sa réputation, de sa propriété, puisque, par le fait de sa médisance, la réputation de sa victime se trouve diminuée, profondément atteinte souvent, ruinée même absolument, dans l'estime du ou des auditeurs de la révélation.

Tout de suite se présente à l'esprit l'objection classique dont se fait l'écho notre correspondant. Il n'y a pas d'injustice là où le propriétaire a lui-même par avance renoncé à son droit de propriété. Or, celui qui commet une faute perd évidemment le droit d'être estimé comme ne l'ayant pas commise. Il est donc tout le premier à faire une brèche à sa réputation. Il perd le droit d'être réputé ver-

tueux, puisqu'il ne l'est pas en réalité. Il n'y a pas de droit au mensonge, donc pas de droit à passer pour honnête là où précisément l'on a cessé de l'être. Le médisant, s'il pèche assurément contre la charité, et c'est entendu, n'enlève cependant rien au diffamé que celui-ci ait le droit de réclamer comme sa propriété; il ne pèche pas contre la justice.

Pur sophisme. Il s'agit d'une faute privée, occulte. Si vous la publiez, c'est vous qui la faites sortir de sa sphère propre, limitée, cachée, pour lui donner une ampleur, une extension qu'en réalité elle n'a pas, et voilà en quoi vous êtes injuste. Que l'auteur d'un méfait perde l'estime de celui qui en est témoin, cela se comprend ; mais, devant tous autres, sa réputation restant intacte, il est en plein droit de la conserver comme son bien.

Mais, direz-vous, il les trompe, puisqu'il se présente à eux comme vertueux, alors qu'il ne l'est pas. — Sophisme encore. Les relations sociales n'ont point pour base la connaissance des états intérieurs de la conscience, qui ne relèvent que du regard et de la justice de Dieu. La réputation ne peut donc être qu'une *æstimatio communis* fondée sur les manifestations extérieures de notre vie intime. Il n'y a par conséquent ni mensonge, ni tromperie, quand un homme est jugé d'après ses actes au dehors, quoi qu'il en soit du domaine secret de sa moralité interne.

Le public, dites-vous, est néanmoins trompé. — C'est vrai; mais à qui la faute, sinon au public lui-même, lorsque, à tort, il fait porter ses appréciations au-delà du terrain propre de la réputation, sur lequel le pécheur « privé » n'a rien fait qui soit de nature à la compromettre ?

Telle est la réponse doctrinale, de principe, qu'appelle la question proposée. En fait, il s'en faut qu'elle se trouve toujours pratiquement réalisée, quant au strict point de vue de la justice. Très souvent la médisance ne dépasse pas, dans la pensée de son auteur, les proportions d'un « manque de charité, » et l'on sait que nos pénitents et pénitentes n'ont point coutume de s'accuser d'injustice quand ils confessent leurs médisances, mais d'avoir péché contre la charité envers le prochain.

Très souvent aussi la médisance est, ou légère en somme, ou sans répercussion sérieuse sur la réputation d'autrui, tant l'on est accoutumé à entendre de ces propos malveillants et à ne s'en laisser guère émouvoir. C'est une « mauvaise langue, » dit-on de la personne médisante, et il arrive très fréquemment que son intempérance de langage lui nuit plus à elle-même qu'à celui qui en est l'objet.

Très souvent encore, le médisant ne rapporte son propos que sous la forme vague : *on dit..., il paraît que..., on m'a raconté...*, toutes formules indirectes qui atténuent d'autant la valeur de l'affirmation médisante et mettent les auditeurs en garde quant à la créance qu'elle mérite.

Ajoutons enfin que, au dire des théologiens, nombreux sont les cas où une raison suffisamment excusante permet la révélation du défaut ou de la faute d'autrui, au moins la révélation faite à telles personnes en particulier, qui peuvent avoir, pour motif de bien public ou privé, le droit d'être « renseignées, » fût-ce au prix d'une information diffamante, maintenue toutefois dans le cercle étroit, secret relativement, où elle se trouve excusable.

Là, par exemple, où la médisance revêt nettement un caractère de formelle injustice, c'est moins en elle-même que dans les conséquences gravement damnificatrices qui en peuvent résulter pour le prochain diffamé, comme il arrive v. g. en matière de commerce, lorsque, sur la foi d'un propos malveillant, les clients désertent la maison de leur fournisseur habituel, au grand préjudice matériel de celui-ci. Mais c'est là une considération *per accidens*, qui ne fait qu'aggraver, sans en changer la nature, l'injustice qu'est en soi le propos diffamateur.

Nous ne voulons pas entrer dans la casuistique de la médisance. Les principes généraux que nous venons de rappeler donneront sans doute suffisante satisfaction à la curiosité de notre correspondant.

Q. — J'avais reçu un nouveau Chemin de Croix. Comme un de mes confrères m'avait dit qu'il fallait, pour l'ériger, l'autorisation du Supérieur de la Mission, Monseigneur se trouvant en Europe, je suis allé trouver l'administrateur du diocèse, et lui demandai *de vive voix* l'autorisation requise. L'autorisation fut aussi donnée *de vive voix*.

Croyant être en règle, j'érigeai mon Chemin de Croix. Deux mois après, un autre confrère me demanda si j'avais eu, pour l'érection, la permission *écrite* du Supérieur. Comme je lui répondis que l'autorisation m'avait été accordée uniquement *de vive voix*, ce confrère me déclara que l'érection était nulle, et que les indulgences n'étaient pas gagnées.

Que pense le cher *Ami* de la validité de mon Chemin de Croix, et de l'affirmation de ce confrère ?

R. — Il est tout à fait certain que l'érection de votre Chemin de Croix a été nulle, et qu'aucune indulgence ne saurait être gagnée par l'exercice du Chemin de Croix devant les croix ou tableaux que vous avez ainsi bénits.

L'autorisation de l'Ordinaire doit être donnée *par écrit*, et *avant* l'érection. Il ne suffirait pas qu'elle vous ait été promise par écrit et qu'elle vous fût parvenue ainsi rédigée après la cérémonie, afin que vous puissiez la placer dans vos archives avec le procès-verbal de l'érection.

Vous savez sans doute qu'un religieux franciscain a besoin aussi de l'autorisation écrite de son supérieur religieux pour ériger validement un Chemin de Croix.

Il se trouve donc que votre confrère vous a exposé la loi et ses conséquences.

Pratiquement, vous pouvez choisir maintenant entre deux façons d'agir : ou bien vous munir de l'autorisation (ou des autorisations), mais cette fois *par écrit*, et accomplir une nouvelle érection, ou bien demander à la S. Pénitencerie, maintenant chargée du rôle de l'ancienne Congrégation des Indulgences, une revalidation. Mais il y a des

chances que la revalidation spéciale vous impose de vous munir après coup de ce qui a manqué. Il serait sans doute trop long d'attendre l'une de ces revalidations générales qui s'accordent de temps à autre (1908, 1911, 1914, 1922).

Vous semblez redouter de descendre les croix ou tableaux. Vous n'y êtes pas obligé, et vous pouvez bénir les croix déjà en place. Cette seule bénédiction est requise pour la validité et pour le gain des indulgences. Nous pensons que c'est là le parti le plus simple à prendre : munissez-vous des autorisation et consentement requis, et lorsque vous aurez ces *écrits,* allez dans votre église, en surplis et étole violette, accompagné d'un clerc portant le bénitier, récitez la formule de bénédiction du Rituel, édition de 1925, p. 778 et 779, puis aspergez les croix. Si vous voulez, et *ad abundantiam,* allez asperger à leur place chaque croix, et même, si vous pouvez disposer de deux ou trois personnes discrètes, qui ne se croiront pas tenues d'ébruiter le tout, priez-les d'assister à la bénédiction, mais ce n'est pas nécessaire.

Si c'est là « un train, » comme vous dites, il faut avouer qu'il vous conduira plus rapidement et plus simplement au but, que celui qui irait emprunter la voie de Rome.

Q. — Au Ier livre des Rois, VI, 19, nous lisons que le Seigneur punit les Bethsamites qui avaient regardé indiscrètement l'Arche Sainte : « Percussit de populo septuaginta viros *et quinquaginta millia plebis.* »

Or, la *Bible de Crampon* ne mentionne que 70 hommes et supprime les 50.000 autres, disant en note qu'il y a eu erreur de copiste.

1° Quelle est la vraie version ?

2° Et s'il y a véritablement erreur, pourquoi ne la rectifie-t-on pas dans les nouvelles éditions de la Bible ?

R. — Ad I. Nous lisons dans le texte massorétique : « Et il frappa d'entre le peuple 70 hommes 50.000 hommes, » ce que Crampon traduit en intervertissant les chiffres : « il frappa 50.070 hommes parmi le peuple. » — Dans les LXX : « Καὶ ἐπάταξεν ἐν αὐτοῖς ἑβδομήκοντα ἄνδρας καὶ πεντήκοντα χιλιάδας ἀνδρῶν. » **— Dans la Vulgate : « et percussit de populo septuaginta viros et quinquaginta millia plebis. »**

Donc hébreu, version grecque et Vulgate s'accordent pour parler de 50.070 hommes ! Et les commentateurs n'ont pas été sans se préoccuper beaucoup d'un tel chiffre de victimes parfaitement invraisemblable. Comment pouvait-il y avoir à Beth-Samès ou dans les environs, surtout à une époque où chacun était occupé aux travaux de la moisson, un tel rassemblement de peuple, alors que l'arche y revint du pays des Philistins d'une façon tout à fait inopinée ? Sans doute, Josèphe *(Antiq. Jud.,* VI, I, 4) ne parle que de 70 morts ; mais en cela il est en contradiction formelle avec l'Ecriture, et l'on trouva des historiens qui essayèrent de concilier l'Ecriture, Josèphe et la vraisemblance historique en déclarant que Dieu fit mourir 70 hommes qui en valaient 50.000 par leur mérite et par leur rang [1]. D'autres prétendirent que Dieu avait choisi 70 victimes parmi 50.000 hommes, ou que ces 70 victimes étaient mortes en présence d'une multitude de 50.000 hommes, ou enfin que seuls ces 70 étaient d'entre les Bethsamites, les autres appartenant au peuple accouru d'un peu partout. Don Calmet laisse à ses lecteurs le soin de choisir entre ces diverses explications. Aucune d'entre elles n'est satisfaisante, parce qu'elles introduisent dans le texte sacré une idée qui lui est plus ou moins étrangère, mais qui lui est certainement étrangère.

La solution de cette difficulté relève de la critique textuelle. Nous nous trouvons en présence d'un texte interpolé au cours de sa transmission, et cette interpolation remonte à une date fort ancienne puisque la version des LXX en porte la trace. A première vue, d'ailleurs, on pourrait s'en douter. Il est anormal que le chiffre le moins élevé soit placé avant le chiffre le plus élevé, anormal aussi que ces deux chiffres, dans l'hébreu tout au moins, ne soient pas reliés par la conjonction *et.* Dom Calmet avait relevé une variante de certains manuscrits grecs, variante que Théodoret avait expliquée, et son tort fut de n'y pas prêter davantage attention ; elle lui eût permis de se rendre compte que tout ce verset 19 avait été altéré.

On lit en effet dans l'hébreu : « Yahweh frappa les gens de Bethsamès parce qu'ils avaient regardé l'arche de Yahweh. » Une telle assertion est impossible parce qu'elle contredit tout ce qui précède ; on ne peut pas admettre que les gens de Beth-Samès aient été frappés pour avoir regardé l'arche dont la vue leur causa une joie si légitime. Et puis la répétition de cette expression « frappa » (*wayak*) à si peu de distance étonne. Si, abandonnant l'hébreu, nous prenons le début de ce verset 19 dans le codex Vaticanus, nous y lisons ; Καὶ οὐκ ἠσμένισαν οἱ υἱοὶ Ἰεχονίου ἐν τοῖς ἀνδράσιν Βαιθσάμυς, ὅτι εἶδαν κιβωτὸν Κυρίου ; **ce qui veut dire : « Et les fils de Jéconiâ ne se réjouirent pas avec les gens de Beth-Samès lorsqu'ils virent l'arche de Yahweh. » A en juger par les LXX, le début de la phrase hébraïque a été perdu, il n'en est resté que le *vav,* le *yod* et le *kaf.* On a lu *wayak* comme quelques mots plus loin, et on a traduit « frappa, » *percussit autem,* dit la Vulgate, alors que ces trois consonnes étaient tout simplement le début du nom propre Jéconiâ *(Yekonyah).* Restituons le texte primitif que nous a conservé la version grecque et l'on comprend aussitôt le pourquoi de la sanction divine. Les fils de Jéconiâ sont punis parce qu'ils ne se sont pas réjouis du retour de l'arche avec les gens de Beth-Samès. Agir ainsi était de leur part une grande impiété. C'est donc sur eux que porte la sanction divine. Poursuivons en effet la lecture du grec :** « καὶ ἐπάταξεν ἐν αὐτοῖς, **Et Yahweh frappa *parmi eux ;*** » **il faut donc lire : parmi eux *(bâhem),* et non : parmi le peuple *(bâʿâm).* Et combien en frappa-t-il de ces fils de Jéconiâ ?**

[1] Cf. S. Jérôme : Quæstiones hebraicæ *In librum I Regum,* VI, 19 : *P. L.* XXIII, 1355.

Evidemment soixante-dix. Les cinquante mille sont à laisser au compte de quelque copiste qui a voulu expliquer cette « *grande plaie* » dont le peuple avait été frappé, et, en dépit de leur présence dans le texte massorétique et dans les versions. il convient de les considérer comme une interpolation fort ancienne.

Le verset 19 doit donc se traduire de la façon suivante :

« Les fils de Jéconiâ ne se réjouirent pas avec les gens de Beth-Samès lorsqu'ils virent l'arche de Jahweh. Celui-ci frappa parmi eux soixante-dix hommes et le peuple prit le deuil, car Jahweh avait frappé un très grand coup. »

On voudra bien nous excuser de ces détails un peu techniques ; puissions-nous par cet exemple avoir montré aux lecteurs de l'*Ami* que si la critique textuelle a à se reprocher quelques méfaits, elle peut à l'occasion rendre de précieux services.

Ad II. Vous n'ignorez pas que la Vulgate doit être reproduite sans la moindre modification par les éditeurs catholiques. Ce que vous demandez est donc impossible à réaliser, et c'est fort heureux, croyez-nous. Ne vous attendez même pas à voir ce texte-là modifié dans la Vulgate revisée que préparent les Bénédictins sous la direction de S. E. le card. Gasquet [1]. Ceux-ci, en effet, doivent se contenter de publier le texte de la Vulgate tel qu'il sortit des mains de S. Jérôme, et il semble bien qu'il lut tout comme nous dans son manuscrit : « Percussit autem de viris Bethsamitibus, eo quod vidissent arcam Domini ; et percussit de populo septuaginta viros et quinquaginta millia plebis. » (Cf. *P. L.* XXIII, col. 1355).

Q. — A quel degré l'exercice de la médecine est-il interdit aux clercs dans les ordres sacrés ? Est-ce simplement *per incisionem vel adustionem,* ou même tout exercice de la médecine ?

1° Que penser d'une légère incision, par exemple pour percer un abcès, ou scarifier une ventouse ? L'injection par piqûre est-elle assimilable à l'incision ? Comment traduire *per adustionem ?* S'agit-il seulement de la cautérisation par le feu ou aussi par les produits médicamentaux ? — Un prêtre pourrait-il accomplir ces petites opérations sur lui-même ? Peut-on appliquer à leur sujet l'axiome : *Parum pro nihilo reputatur ?*

2° En dehors de l'incision et de la cautérisation, le prêtre peut-il, pourvu bien entendu qu'il n'en fasse pas une profession, panser une plaie, une blessure, donner des conseils d'hygiène, indiquer un médicament, etc., dans les cas bénins où l'on n'a pas l'habitude de recourir au médecin ?

3° Comment comprendre ce passage du *Dictionnaire de théologie* de Vacant, t. II, col. 2393, au mot *Chirurgie :* « Les commentateurs concluent aussi que le clerc devient irrégulier même en opérant sur son propre corps, par exemple, en s'ouvrant une veine...? »

A quel titre cette irrégularité ? Je ne vois pas très bien... Ce n'est pas pour exercice illicite de la médecine et de la chirurgie, puisque pour l'encourir, il faut que la mort s'ensuive. — Ce n'est pas davantage par mutilation. On ne peut pas, semble-t-il, assimiler l'ouverture d'une veine à l'ablation d'un membre. — Et c'est encore moins pour tentative de suicide, puisqu'il s'agit de chirurgie...

R. — La médecine et la chirurgie sont déclarées, par le can. 139, choses non pas inconvenantes, mais *étrangères* à la vie du clerc : *licet non indecora, a clericali tamen statu aliena.*

Remarquez que ce n'est pas seulement un canon qui regarde les clercs *dans les ordres sacrés :* il atteint *tous les clercs,* la loi ne distingue pas, tous ceux qui font partie, par la tonsure reçue, du clergé, *de foro Ecclesiæ.* De même les principes de ce canon s'appliquent aux religieux, can. 592, parce que rien, ni dans le texte, ni dans la logique des choses ne les exempte de l'obéissance à cette défense du can. 139, § 1. C'est un des nombreux cas où l'on peut voir que le Code ne permet plus de prendre l'attitude commode et élégante de certains commentateurs d'autrefois, proclamant que les religieux étaient compris dans la dénomination de clercs *in favorabilibus,* dans les lois qui apportent quelque privilège, droits, honneurs ou concessions, mais non pas *in odiosis,* dans les lois qui stipulent quelque charge, obligation, restriction ou défense.

La prohibition se rattache à l'idée générale que le *Corpus juris canonici* a tirée de S. Isidore, c. 3, dist. XXIII : les clercs doivent se tenir à l'écart de la façon de vivre et d'agir des séculiers, *a vulgari vita exclusi.* Dans le titre *De vita et honestate clericorum, Décrétales,* l. III, tit. I, au can. 15, est reproduite la défense d'Innocent III : *Clerici officia vel commercia sæcularium ne exerceant.* Le titre 50 du même livre des *Décrétales* a pour rubrique : *Ne clerici vel monachi sæcularibus negotiis se immisceant.* Et si nous insistons sur ces notions et idées générales, c'est qu'en nous rendant bien compte du but et de l'esprit de la loi, nous serons plus aptes à l'interpréter dans ses prescriptions explicites, et à déterminer son application à tel cas particulier.

Si par ailleurs vous remarquez les termes du can. 139, et les différentes situations que ce canon envisage, vous verrez que parmi les actes déclarés étrangers à la vie cléricale, et comme tels interdits aux clercs, les uns sont défendus sauf autorisation donnée par le Saint-Siège, d'autres sauf licence de l'Ordinaire, d'autres enfin sauf permission de l'une ou l'autre de ces deux autorités, suivant les pays. Vous en conclurez sans nul doute que ce qui est interdit sauf autorisation du Saint-Siège même, est prohibé de façon plus sévère et plus grave que ce qui peut être autorisé par un Ordinaire inférieur. Or, c'est dans la première catégorie que paraît, can. 139, § 2, la défense d'exercer la médecine ou la chirurgie : l'exercice de cet art ne peut devenir légitime pour un clerc que par l'effet d'un indult apostolique.

Donc, voilà déjà deux points acquis, par la simple lecture du Code, — la rédaction du Code voulant du reste, ce n'est pas douteux, exprimer toute la pensée canonique antérieure sur la matière, — à savoir : que la prohibition de la méde-

[1] Le volume de la Genèse vient de paraître, et nous comptons en parler prochainement dans l'*Ami*.

cine ou de la chirurgie se rattache aux préceptes qui ont pour but de faire mener par les clercs une vie selon l'esprit de leur état ; et que cette prohibition est une défense grave.

Ajoutez même un troisième point acquis, sur lequel vos questions précises nous inviteront à revenir : que la prohibition atteint directement *tous les clercs*. On pourra assurément dire que la faute des clercs plus avancés dans la hiérarchie d'ordre sera plus grave, mais ce sera en faisant appel à des principes généraux, qui ne s'appliquent pas spécialement à cette loi.

* * *

Quant à la loi elle-même, elle est ainsi exprimée : « Que les clercs — *clerici,* le sujet, est au can. 138 — n'exercent pas la médecine ou la chirurgie, sans un indult apostolique » les y autorisant.

La prohibition ne prévoit aucune exception ; les canonistes ont toujours admis, et il faut admettre avec eux, la nécessité. On comprend ce que veut dire ce mot, soit nécessité extrême, soit simple nécessité, c'est-à-dire grande utilité. Bien entendu, nécessité, non pas de soi, personnelle, mais bien de celui à qui l'on donnera ses soins médicaux.

Mais, il faut le remarquer, jamais la nécessité ne permet d'exercer la médecine ou la chirurgie sans limites, et précisément au delà des limites que le Saint-Siège ne permet généralement pas de franchir en concédant ses indults. Or, nous le verrons, le Saint-Siège n'a pas coutume d'accorder des indults, en règle générale et en temps ordinaire (sans doute en aurait-il été autrement durant la guerre pour des prêtres mobilisés et docteurs en médecine), sinon avec la clause : *citra incisionem vel adustionem*. La nécessité dispensera de l'indult du Saint-Siège, mais ne permettra donc pas d'agir d'une façon que le Saint-Siège n'accorderait pas. On ne pourra jamais, ainsi, arguer de la nécessité pour se croire permis de « faire une opération » suivant le langage ordinaire et courant : éventrations, ablation d'une jambe, d'un bras, ou même d'un doigt. Et quand nous disons que la nécessité n'excuserait pas en pareil cas, et ne permettrait pas de telles actions médicales ou chirurgicales, nous voulons dire même *la nécessité extrême.*

Et si nos lecteurs sont tentés de nous trouver trop sévères sur ce point, nous leur répondrons en peu de mots ceci. Par son décret du 15 décembre 1899, le Saint-Office a formellement interdit aux prêtres, au nom exprès du Pape, *prohibet Sanctitas Sua,* suivant l'expression du décret antérieur auquel se réfère la Sup. S. Congrégation, de pratiquer, sur la femme *morte,* l'opération césarienne. Or, quel cas de nécessité plus extrême, si nous pouvons nous exprimer ainsi, trouvera-t-on, imaginera-t-on, que celui où il s'agit d'assurer le salut éternel, par le baptême, d'un être vivant ? Et que l'on remarque, nous l'avons souligné, qu'il est question de la femme *morte*. Si donc on ne peut agir ainsi dans le cas de la plus extrême nécessité, on ne pourra certainement pas le faire dans les cas d'une nécessité ordinaire et moindre.

Il faut donc dire que l'Eglise n'admet pas pour les clercs, sans indult apostolique, l'exercice de la médecine ou de la chirurgie *cum incisione,* même dans les cas de nécessité extrême.

Faut-il admettre comme excuse la petitesse de matière, le *parum pro nihilo reputatur ?*

Il nous paraît qu'il faut poser autrement la question, ou mieux, à la question ainsi posée, répondre *non,* mais déterminer plutôt soigneusement *ce qu'est et ce que n'est pas* médecine ou chirurgie *interdite*.

* * *

Qu'est-ce que la médecine ? Cela nous paraît bien simple : c'est tout ce qui requiert, actuellement, l'action du médecin, du docteur en médecine, personnage ayant *scientifiquement* un diplôme, et *juridiquement* des droits.

Ainsi, ce sera *faire de la médecine,* que de traiter des cas qui nécessitent des études spéciales techniques, que l'on ne fait que dans les Facultés de médecine, ou une expérience pratique, que seule apprend le contact des malades, l'habitude et fréquentation de la clinique ou de l'hôpital durant les années d'études, la clientèle.

D'où il ressort que ce sera *faire de la médecine,* que d'instituer et de surveiller, suivre ou continuer, le traitement d'un cas pathologique précis, d'une maladie.

Ce ne sera pas *faire de la médecine,* que de donner des conseils, pour des cas précis sans doute, mais qui ne sont pas de nature à nécessiter l'intervention de l'homme de l'art. On pourra appliquer les enseignements que l'on trouve dans les livres à la portée de tous, et qui sont basés sur les connaissances qui s'acquièrent par l'étude sans doute, mais non point par des études techniques d'observation et de clinique, à plus forte raison de dissection personnelle et de pratique en clientèle. Telles sont les connaissances générales d'anatomie, physiologie, neurologie, etc. Telles sont les connaissances des propriétés des corps employés en thérapeutique, bismuth, iode, fer, soude, vaseline, oxyde de zinc, etc.

Ce sera *faire de la médecine,* que même de conseiller, simplement, l'usage de corps dont il faudra surveiller l'application, en raison soit des complications à eux naturelles qu'ils peuvent produire, par exemple, le chloral, les médicaments arsénicaux, etc..., soit de l'action qu'ils peuvent avoir sur tels organismes ou tempéraments, comme certains iodures, les médicaments mercuriels, les opiacés, les médicaments à contre-indications, etc.

Ce sera *faire de la médecine,* que d'établir une *ordonnance,* c'est-à-dire de combiner, pour un usage particulier, à des doses que l'on choisit suivant l'observation du malade, la connaissance du stade de la maladie, divers corps. Mais ce ne sera pas *faire de la médecine,* que de communiquer, dans des cas concrets, une formule que l'on aura

trouvée dans le Codex pharmaceutique ou dans des formulaires, formule d'usage, toute faite et expérimentée, courante.

Nous arrivons ainsi à la jurisprudence, aux *droits* reconnus par la loi aux médecins patentés et diplômés : ce sera *faire de la médecine,* que d'agir de façon à se mettre dans le cas de se voir poursuivi et condamné devant les tribunaux pour délit d'exercice illégal de la médecine. Notez que nous disons poursuivi *et condamné,* car les prétendus délinquants ne sont pas aussi souvent condamnés que les médecins les poursuivent. Il ne faut pas oublier que la médecine est non seulement un art, mais aussi une profession, et qu'un simple conseil nuit aux intérêts de l'homme de la profession, peut être par conséquent matière à poursuites, mais ne l'est pas toujours à condamnation, parce qu'il n'est pas une usurpation du rôle de l'homme de l'art.

La *chirurgie* est constituée par l'ensemble des procédés manuels dont on use dans le but de guérir. Elle offre donc un sens beaucoup plus compréhensif que ne lui donne le langage courant, qui ne comprendrait volontiers sous le nom de chirurgie que l'usage de l'*incisio* ou de l'*adustio.* La chirurgie, ne l'oublions pas, comprend tous les procédés manuels de la thérapeutique, et la réduction de toute luxation et fracture fait partie de la chirurgie. Il n'en demeure pas moins vrai que les parties les plus importantes de la chirurgie, surtout au point de vue qui nous occupe, sont l'*incisio* et l'*adustio*.

L'*incisio,* c'est l'usage du bistouri. Tout usage du bistouri est-il défendu aux clercs? Non. Il est permis d'user du bistouri, précisément dans les cas où le vulgaire, tout ce qui n'est pas le médecin, ne s'en servira pas, n'aura pas l'idée de s'en servir. Ainsi, sera-t-il défendu de se servir du bistouri pour enlever une épine, sur soi ou sur d'autres?

Ne riez pas, lecteur ironique ! Le bistouri pour enlever une épine? Voilà bien une idée de théologien ou de canoniste !... Cher lecteur, le bistouri est un instrument merveilleux, capable de faire, à la volonté du manipulateur intelligent, une incision profonde, mais aussi une incision extrêmement légère, tellement légère qu'aucun autre instrument tranchant ou coupant ne la fera au même degré. Conduit par une main assurée, il découvre les profondeurs du corps, ou strie à peine le plus extérieur épiderme. Il vous fait une incision nette, franche, qui se cicatrisera parfaitement et rapidement. Ajoutez qu'il est très facile de le stériliser. Il vaut bien mieux, même pour enlever une épine, que les instruments qu'on emploie d'ordinaire, canif, épingle, aiguille, toutes sources d'infection et qui vous font une véritable blessure.

Donc vous pouvez user du bistouri pour enlever une épine — ou cas semblable — sur vous ou sur les autres, pourvu, en ce dernier cas, que l'épine soit *bien placée,* par exemple aux mains, au visage, aux pieds...

L'*adustio,* c'est l'usage du feu, la brûlure. En chirurgie, elle se faisait autrefois par la *pierre infernale;* elle se fait aujourd'hui par la pierre infernale — crayons d'azotate (ou nitrate) d'argent — et surtout par le thermocautère.

Nous ne pensons pas que quelqu'un puisse avoir la pensée de permettre, ou de se permettre, l'usage du thermocautère. C'est là aussi un bel instrument de la science moderne. Mais il exige la main expérimentée du praticien, et sa science.

On serait peut-être plus porté à user de la pierre infernale. On l'utilise aujourd'hui quand l'usage du thermocautère serait difficile, ou par trop délicat ou dangereux. Ainsi, pour la cautérisation des plaques muqueuses, pour détruire certains bourgeons charnus et les granulations conjonctivales, et pour exciter une plaie atone.

La cautérisation des plaques muqueuses, la destruction des granulations conjonctivales, l'excitation des plaies atones, sont de vraies œuvres de l'art chirurgical, tant en elles-mêmes qu'en raison des conséquences que peuvent produire de fausses manœuvres.

La question pourrait se poser tout au plus pour la destruction de certains bourgeons charnus, qui se développent par exemple lorsque des plaies se ferment *par deuxième intention.* On ne devra jamais prendre soi-même une initiative quelconque sur ce point. On pourra considérer comme permis ce que le médecin aura confié et déterminé en certains cas. Nous pensons nous exprimer clairement. On ne pourra jamais, après inspection personnelle, sortir de sa trousse un crayon d'azotate d'argent, et dire à quelqu'un : « Je vais vous arranger ça, » et le faire. Mais il arrive parfois que le médecin, dans des cas simples et non douteux, dise à une personne qu'il sait experte et habile de ses mains : « Si telle chair adventice pousse à nouveau, vous passerez légèrement, comme ceci. » Dans ce cas, rien ne s'oppose à ce que la personne à qui le médecin confie ce soin soit un clerc, et que cette personne, ce clerc, rende ce service; ce sera alors pure et pleine charité, et au blessé, et sans doute au médecin, qui n'ayant pas à se déranger pour pareille vétille, réservera à des cas plus graves son temps précieux.

Encore faudra-t-il, nous le répétons, que la blessure soit *bien placée.* Du reste, un médecin, même incroyant, aura tellement le sentiment de la vertu du prêtre, et des exigences, sur le point, de son état, qu'il ne demandera à un prêtre ou à un clerc jamais rien qui puisse y sembler opposé. Nous avons confiance sur le point aux médecins, plus, malheureusement, qu'à certains ecclésiastiques *retour de guerre* ou d'hôpitaux militaires. N'imitons pas, chers confrères, l'exemple de ce curé, qu'un docteur de notre connaissance, donnant ses soins à une femme, fut obligé d'avertir que sa présence à l'opération était fort inopportune, de l'en avertir plusieurs fois, et finalement de lui dire clairement : « Monsieur le curé, votre place n'est plus ici. » — « Eh bien ! ajoutait le docteur en

nous contant cet incident, ce curé m'en a voulu! Pendant six mois, il ne m'a pas salué. Il commence maintenant à soulever à peine son chapeau. »

Si l'exercice de la médecine n'est qu'un *alienum a statu clericali,* nul doute que dans le sentiment commun de l'humanité, elle ne puisse, en bien des cas, devenir un *indecorum*.

* * *

L'exercice canoniquement illégal de la médecine ou de la chirurgie n'est punie d'une peine déterminée, ou plutôt ne reçoit une sanction fixée par le droit, que dans une seule circonstance : si les agissements du clerc ont amené la mort. Dans le cas, le clerc est irrégulier, can. 985, n. 6, et ne peut, sans levée de l'irrégularité, recevoir les ordres supérieurs, ni exercer les ordres reçus.

En dehors de ce seul cas, l'exercice illégal de la médecine ou de la chirurgie par le clerc n'est pas puni par le Code de façon spéciale, ni même prévue. Il n'y a pas là, à proprement parler, un délit, au sens du can. 2195, § 1. Mais cet exercice canoniquement illégal est cependant punissable selon la conscience de l'Ordinaire, en vertu des stipulations du can. 2222, § 1.

S'il y a scandale, ce qui peut bien arriver, et plus sans doute en cette matière qu'en beaucoup d'autres, suivant le cas, la fréquence, la personne soignée et son sexe, etc., etc., ou s'il y a gravité spéciale de la transgression (il peut y en avoir dans les cas précédemment cités, même en dehors de tout scandale), l'Ordinaire pourra porter une peine *juste,* c'est-à-dire proportionnée à l'acte répréhensible accompli. Il est bien spécifié par le canon que cette peine n'exige pas de commination préalable. Ce n'est que dans les cas où il n'y aurait ni scandale, ni transgression grave dans la désobéissance à la loi, qu'une commination préalable de peines sera nécessaire.

Un Ordinaire pourrait fort bien, par manière de statut, porter cette commination générale de peine ; et même, surtout s'il y avait des circonstances particulières dans le diocèse, coutume invétérée et résistante, condamnation retentissante par la juridiction civile, scandale grave, ou mort, etc..., la peine objet de la commination pourrait être une peine *latæ sententiæ*.

* * *

Le Saint-Siège accorde des indults, il en a accordé dans le passé, et le canon 139, § 2, les prévoit pour nos temps.

Les indults accordés pour l'exercice de la médecine ont été les plus nombreux, et aussi les plus faciles — relativement — à obtenir. D'après Benoît XIV, qui relate, *De syn. diœces.*, l. XIII, c. x, n. 9, la discipline traditionnelle (et l'on peut être assuré qu'elle n'est pas devenue plus coulante depuis), ces autorisations ne sont accordées que dans les cas de nécessité ou de grande utilité, actuellement, par exemple, dans les missions. Au témoignage de Benoît XIV, l'indult n'était accordé qu'aux prêtres réellement experts dans l'art médical. Nons pensons qu'aujourd'hui le diplôme de docteur en médecine serait exigé. Il fallait ensuite que dans la ville, région ou diocèse où l'indultaire exercerait la médecine, il n'y eût pas de médecin patenté, ou qu'il n'y en eût pas en nombre suffisant. Ces deux conditions étaient rigoureusement exigées, et leur existence devait toujours être certifiée par l'évêque.

Il était plus difficile d'obtenir un indult permettant l'exercice de la chirurgie. On ne l'accordait que lorsqu'il n'y avait dans le lieu *aucun* chirurgien de profession, qui pût subvenir aux besoins des indigents. Et même en ce cas l'indult de pratiquer la chirurgie était concédé avec la clause : *citra incisionem vel adustionem,* pour éviter les plus grands dangers d'irrégularité.

Cette clause réduisait la chirurgie permise à ces actes dont nous avons parlé, et que nous avons quelque peine, dans le langage courant, à désigner comme véritable chirurgie, de nos jours : la réduction de fractures, foulures, entorses, etc...

On voit, aux conditions que le Saint Siège mettait à la concession de ces indults, que de nos jours ces indults seraient à peu près inouis dans les pays arrivés à l'état de civilisation et de science médicale des grands Etats de l'Europe. En France, en particulier, cette concession semble bien improbable. Il y a du reste très peu de prêtres qui soient de nos jours docteurs en médecine, et aucun gouvernement civil n'accepterait que d'autres que des docteurs en médecine exerçassent l'art et la profession de médecin ou de chirurgien. Du reste, on pourrait se demander avec juste raison l'effet que produirait sur les fidèles une pareille occupation des prêtres ou des clercs. Sans doute, en certaines régions, chacun accepterait les conseils du prêtre, même ses soins en quelques cas ; mais le sentiment général des fidèles — et de ceux aussi qui ne le sont pas et dont il faut bien tenir compte — n'admettrait pas, certainement, pour donner des exemples et parler clair, que le prêtre auscultât toutes sortes de personnes et fît des accouchements.

Lorsque des évêques de France ont reçu de leurs clercs la demande de suivre les cours d'une Faculté de médecine — nous pouvons certifier que c'est arrivé, — ils ont refusé l'autorisation pour motif de convenance et décence ecclésiastique. Lorsqu'ils ont eu des prêtres qui étaient docteurs en médecine, ils ont refusé l'autorisation officielle de l'exercice. Ils ne pouvaient pas, du reste, donner légalement cette autorisation, réservée au Saint Siège. Certains supérieurs d'Ordres religieux — nous le savons — se sont montrés plus larges, et dans l'interprétation de ce qu'ils croyaient être leur pouvoir, et dans les concessions de prétendues autorisations. Dans un mémoire d'un religieux d'un Ordre à vœux solennels publié l'an dernier (dans un ouvrage auquel nous ne voulons faire aucune réclame), il est fait mention de pareille autorisa-

tion accordée par un Abbé, ou plutôt d'un *ordre* de l'Abbé, d'après quoi un moine donna ses soins à une femme qu'il visita pour ce motif deux fois par jour. Le jeune moine était docteur en médecine, et la malade n'avait pas dépassé les quarante-cinq ans. L'affaire n'alla pas, comme l'on pense, sans faire quelque bruit, et même le Saint-Office eut à s'en occuper.

Il est sans doute superflu d'insister sur ce point.

* * *

Ceci dit, nous pouvons répondre à chacune de vos questions.

Ad I. S'il s'agit d'une véritable incision, ce n'est pas permis, même avec un indult ordinaire. Percer un petit abcès, c'est interdit aussi, c'est le cas de la fameuse décrétale d'Innocent III, d'où les canonistes ont tiré l'existence de l'irrégularité provenant, en cas de mort, de l'exercice canoniquement illégal de la médecine.

Scarifier une ventouse, cela nous paraît également en dehors de toute légalité, et contraire aux exigences de la convenance et décence ecclésiastique, les ventouses ne se plaçant généralement pas au bout des doigts. Vous avez à tenir compte, quoique prêtre, — vous avez à tenir plus de compte en raison du scandale et de vos obligations spéciales, parce que prêtre, — de tout ce que les théologiens disent, et à juste titre, dans leur commentaire *De sexto præcepto,* à l'article *De peccatis luxuriæ externis non consummatis.* Relisez tout cela, et voyez si vous êtes bien dans le cas de nécessité exigé, alors qu'il y a, en France à peu près partout, des médecins en nombre suffisant. La guerre et la vie d'hôpital, nous le craignons, ont fait perdre à beaucoup d'ecclésiastiques, des notions pourtant incontestables et traditionnelles de la théologie morale.

L'injection par piqûre ne pourrait se faire que dans le cas où le médecin l'aurait confié, et où les circonstances exigées par les convenances de notre vie seraient sauvegardées.

La cautérisation par produits médicamentaux, la teinture d'iode par exemple, en dehors des cas courants, dans lesquels personne ne se fait de scrupule d'agir, ne pourrait être permise sans l'intervention du médecin ou son mandat. Ainsi pour les bourgeons de cicatrisation dont nous avons parlé : oui, si le médecin vous le dit et vous en prie.

Quant aux petites opérations sur soi-même, nous n'y voyons pas d'inconvénient. Personne ne dira qu'il y a là *exercice de la médecine,* et tous ceux qui sont capables d'agir ainsi, le font.

Ad II. *Panser une plaie.* Si c'est donner les premiers soins en attendant le médecin, c'est charité, et personne n'y verra aucun inconvénient, pourvu que les convenances imposées aux clercs soient observées. Si c'est faire un simple pansement dans des cas où un médecin n'est nullement nécessaire, ou dans les cas où le médecin se sera contenté de dire ce qu'il y a à faire, cela peut être aussi charité, et permis à ce titre, pourvu que toujours les convenances nécessaires dans la vie des clercs soient observées.

Si c'est instituer un traitement d'une plaie, et le suivre, c'est faire de la médecine, et c'est donc interdit.

Et encore faut-il que même dans les limites de convenances que nous avons indiquées, le blessé soit un homme et non une femme.

Donner des conseils d'hygiène. Cela tant que vous voudrez. Mais n'assistez pas ensuite à l'accomplissement de vos conseils et ne soyez pas présent aux opérations.

Indiquer un médicament. Ici, il faut être prudent et réservé. S'il s'agit de conseiller à une mère dont l'enfant a besoin de fortifiants et de dépuratifs, du sirop iodotannique, ou de dire aux personnes qui souffrent durant l'hiver d'engelures, qu'elles feraient bien de prendre à l'automne le même sirop, et choses semblables, il n'y a aucun inconvénient.

S'il s'agit de médicaments pour lesquels il y a une contre-indication possible, vous commettez une grave imprudence, et si vous allez à coup sûr, sans imprudence, après examen du malade et de son état général, vous avez fait et vous faites de la médecine.

S'il s'agit d'ordonnances, de la combinaison choisie par vous de substances, comme nous l'avons indiqué, vous faites un acte interdit par tous les droits, civil et ecclésiastique; vous exercez, canoniquement et civilement, la pratique illégale de la médecine.

S'il s'agit de conseiller tels cachets, aspirine, antipyrine, pyramidon, kalmine, ou de prôner l'un ou l'autre dans les névralgies, dans les cas où, comme vous dites, l'on ne recourt pas au médecin, ce n'est point interdit.

Mieux vaut cependant, en dehors des cas où la charité demande votre conseil ou votre indication, et à notre avis, s'abstenir de toutes ces pratiques. Vous avez à vous occuper de la vie et de la santé des âmes et non pas de celles des corps.

Ad III. L'article du *Dictionnaire de théologie* dont vous parlez a paru avant la publication du Code, et même bien avant, puisque le volume sur lequel nous contrôlons votre citation porte la mention *Deuxième tirage,* et la date de *1910*. Or, bien que le Code ait été une codification et non une création de lois, il y a cependant bien des points — plus nombreux sans doute qu'on ne l'a dit tout d'abord — où le Code présente des nouveautés. Ce que l'on a donné avant le Code pour la doctrine, peut donc n'être plus, après la publication du Code, en harmonie avec la législation canonique.

Il y a dans cet article en particulier (comme dans presque tous ceux, et ils étaient nombreux, où le *Dictionnaire de théologie* traitait de questions *canoniques)* un certain nombre d'erreurs. Remarquez par ailleurs, dans le cas, que l'auteur de l'article, sur ce point canonique de la chirurgie interdite aux clercs, dans sa bibliographie, n'indique

aucun canoniste. Et est famosum, comme disaient les anciens commentateurs du *Corpus juris*.

Vous lisez à la colonne citée que : « un clerc accomplissant une opération chirurgicale... 2o encourt l'irrégularité, *defectu lenitatis* d'après les uns, *ratione homicidii, seu mutilationis,* d'après les autres, si la mort en résulte. »

Il y a, dans ce texte, deux erreurs, ou plutôt *il y avait* dans ce texte, au moment où il a été écrit, deux erreurs.

Première erreur. Il n'aurait pas fallu dire *un clerc,* tout clerc, un simple tonsuré, mais précisément : *les clercs dans les ordres sacrés et les moines,* car telle était exactement la loi antérieure au Code. Actuellement, c'est-à-dire après le Code, cette ancienne erreur se trouve vérité. *Heureuse erreur,* n'est-ce pas ? Le Code en effet ne parle plus, comme les textes et les canonistes qui l'ont précédé, des clercs dans les ordres sacrés et des moines, mais des *clerici* en général, ce qui comprend tous ceux qui sont en réalité des clercs, c'est-à-dire ceux qui ont reçu (non pas ceux qui vont recevoir) la tonsure, et ceux que le droit comprend sous le nom de clercs, c'est-à-dire tous les religieux.

Deuxième erreur. Celle-là reste une erreur même après le Code. Les clercs qui se mettent dans le cas de contracter l'irrégularité sont irréguliers non pas *ex defectu lenitatis,* ni *ex delicto homicidii seu mutilationis,* mais bien *ex delicto exercitii artis prohibitæ.*

Le *defectus lenitatis* avait, et a encore, un sens précis : il y a lieu d'employer ce terme, sans qu'il y ait là un genre spécial d'irrégularité à proprement parler, pour ceux qui ont coopéré matériellement à l'homicide *juste :* à faire rendre par exemple une condamnation à mort par une cour d'assises. Nous avons souligné *juste,* car si par leur témoignage faux, leur mauvaise foi, etc., les mêmes personnes contribuaient à une sentence *injuste,* elles seraient dans l'irrégularité non plus *ex defectu lenitatis,* mais *ex delicto homicidii.* Vous voyez ainsi les différences entre les deux locutions : sera irrégulier *ex defectu lenitatis,* quiconque contribuera à mort d'homme, *juste,* mais irrégulier *ex delicto homicidii seu mutilationis,* quiconque contribuera de façon coupable et directe à l'homicide ou à une mutilation *injuste.*

Quant aux clercs dans les ordres sacrés et aux moines, ils étaient irréguliers par le fait de l'exercice sans indult apostolique, de la chirurgie *cum incisione vel adustione.* Telle était la loi. Mais on admettait, de façon commune, courante, et c'était certain, que l'irrégularité n'était encourue que dans le seul cas où la mort résultait de cet exercice de la médecine ou de la chirurgie. L'irrégularité venait donc *ex artis prohibitæ vetito exercitio.* La circonstance exigée, de la mort, était un adoucissement à la loi, une interprétation bénigne, analogue par exemple à l'*effectu secuto* de certains cas pour d'autres lois.

Tout cela apparaît nettement dans le 6o actuel du can. 985, qui tire bien l'irrégularité de l'exercice interdit de la médecine et de la chirurgie, mais en indiquant la nécessité de la circonstance aggravante de la mort.

Si l'irrégularité venait de l'homicide ou de la mutilation, ce 6o serait inutile, puisque les 4o et 5o y auraient déjà pourvu, tant pour les clercs, personne ne le niera, que pour les laïques.

Quant à l'exemple précis que vous signalez dans cette même page du *Dict. de théologie,* du clerc devenant irrégulier pour s'être ouvert une veine, nous n'en saisissons pas plus que vous l'exactitude rigoureuse.

La loi stipulait que le clerc dans les ordres sacrés ou le moine devenait irrégulier par l'exercice de la chirurgie entraînant la mort. De la sorte, le clerc qui s'ouvrait une veine, ne serait irrégulier, du fait d'exercice illégal de chirurgie, qu'après sa propre mort. La belle affaire ! L'étrange chose qu'un clerc tombant dans l'irrégularité pour exercice de la chirurgie, après sa mort !

Cependant, ne disons pas que le fait de s'ouvrir une veine, pour un clerc, ne le fera jamais tomber dans l'irrégularité. Distinguons au contraire avec grand soin.

S'ouvrir une veine, cela peut se faire dans une idée de suicide. Alors le clerc, tout comme un laïque, sera irrégulier, même *effectu non secuto,* car il suffit au can. 985, n. 5, de la simple tentative de suicide.

S'ouvrir une veine, cela peut être seulement pour se faire une saignée : et ce n'est alors qu'exercice de la médecine, *cum incisione.* Comme une pareille action ne peut entraîner l'irrégularité que si la mort réelle, certaine, s'ensuit, le clerc ne sera jamais irrégulier pour avoir ainsi opéré sur son propre corps, car, lorsque la mort de celui qui aura eu la veine ouverte sera un fait acquis, le clerc, par le fait même, aura été délivré de toute atteinte de toute loi ecclésiastique, par le fait de cette même mort.

Concluez de tout cela qu'il ne faut consulter qu'avec précaution les articles du *Dict. de théologie* sur *le droit canonique,* et que ce *Dict. de théologie* aurait été mieux inspiré en restant dans la théologie. Mais, comme tous les êtres jeunes, *dans ses commencements* il croyait n'avoir pas suffisamment de matière, gémissait à la pensée de ne devoir se composer que de quelques fascicules, et voulait tout dévorer.

Q. — Un prêtre un peu dur d'oreille et appelé assez souvent au confessionnal, exposé même à sommeiller légèrement au tribunal de la Pénitence, ne demande jamais que les pénitents lui renouvellent les accusations qui lui ont échappé. Même parmi ces pénitents peuvent se rencontrer des personnes qui profitent de son infirmité pour venir accuser des fautes graves, avec l'arrière-pensée qu'elles ne seront peut-être pas entendues.

Bien que morigéné déjà à ce sujet, ce prêtre n'en continue pas moins d'agir comme par le passé.

Que faut-il penser de sa conduite ? L'absolution ainsi donnée est-elle valide ? Comment apprécier la conduite des pénitents s'adressant à lui à cause de son infirmité,

et déclarant leurs fautes d'un ton assez bas, dans l'espoir de n'être pas compris ?

R. — Il y a, sans doute, mieux à faire pour le confesseur que de sommeiller au confessionnal. Mais à qui cela n'est-il pas arrivé une fois par hasard, vers la fin d'une longue séance au saint tribunal ?... Il faut compter, hélas ! avec l'humaine faiblesse. Ceci n'est pas dit cependant pour excuser, loin de là, le dormeur professionnel, que nous ne voudrions pas mettre sur le même pied que le dormeur occasionnel, mais pour montrer que la question posée peut tous nous intéresser, un jour ou l'autre.

Nous mettrons de côté tout d'abord la confession générale qui ne ferait autre chose que rapporter des fautes accusées précédemment et déjà directement remises par l'absolution. Nous en ferons autant pour la confession qui ne renfermerait qu'une accusation de fautes vénielles. Celles-ci ne sont point matière nécessaire du sacrement de pénitence et peuvent obtenir leur pardon en dehors même de l'absolution. Nous restreindrons la question à une accusation qui renferme une ou plusieurs fautes mortelles non encore remises.

Ces fautes mortelles sont matière nécessaire du sacrement de pénitence, et régulièrement doivent, pour trouver le pardon, être soumises au pouvoir des clefs. Ont-elles été l'objet d'un précédent oubli ou ont-elles été déjà pardonnées de Dieu en vertu d'un acte de contrition parfaite produit par le pécheur coupable, qu'importe, elles doivent à la prochaine confession être déclarées au prêtre approuvé, pour recevoir une absolution directe.

Mais, qu'on le remarque bien, ce n'est pas le confesseur qui doit chercher les fautes des fidèles, comme le procureur doit dans la société civile rechercher pour les faire juger les délits des citoyens. Le tribunal de la Pénitence diffère en cela des tribunaux humains : c'est le coupable lui-même qui vient s'accuser de ses crimes. C'est au pénitent premièrement et directement qu'incombe l'obligation de s'accuser et de s'accuser intégralement. C'est lui qui doit procurer l'intégrité de la confession qu'il fait, sous peine de n'être pas sincère et, par manque de disposition suffisante, de rendre nulle l'absolution que le prêtre lui aura concédée. Mais ce n'est que secondairement et indirectement que le confesseur est tenu de procurer cette même intégrité. Son rôle premier est d'écouter, de recevoir l'accusation pour en avoir, en vue du jugement à porter, une connaissance suffisante. Comme, en plus de juge, il est médecin et surtout père, il doit pourvoir à la faiblesse, à l'ignorance, voire à la malice de ses fils spirituels. Par respect aussi pour le sacrement qu'il va administrer, il doit veiller à prévenir un sacrilège possible.

C'est pourquoi le Concile de Latran lui fait une obligation que renouvelle le Rituel romain, grave en soi, d'interroger avec prudence et discrétion le pénitent qui paraîtrait, par malice ou involontaire oubli, faire une accusation déficiente en son intégrité. Mais cette obligation ne vient au confesseur qu'à raison de cette déficience, consciente ou non, chez le pénitent. S'il n'a aucune raison de penser que le pénitent oublie, cache, ou n'accuse pas suffisamment ses fautes, le confesseur n'interrogera pas. Il n'est donc tenu de procurer l'intégrité de la confession qu'il reçoit que secondairement et indirectement, par suite de la déficience de son pénitent.

Cela rappelé, voici donc notre confesseur à l'oreille un peu dure ou à la paupière alourdie par le sommeil, qui reçoit au saint tribunal l'accusation d'un pénitent dont la conscience est grevée de fautes mortelles, matière nécessaire du sacrement de Pénitence.

Ou bien il n'a rien entendu du tout, ou bien il a entendu une partie de l'accusation.

S'il n'a rien entendu, l'affaire est claire : la confession doit être intégralement recommencée. Car quoi juger ? quoi absoudre ou condamner ? Rien n'est parvenu à la connaissance du juge. Son jugement s'exercerait sur rien, et par défaut de matière serait entaché de nullité. Le confesseur n'aura certainement pas la pensée de donner une absolution. Un peu confus peut-être, surtout s'il a sommeillé, il s'excusera auprès de son pénitent et le priera de refaire l'accusation de ses fautes : *Quandoque bonus dormitat*... La crainte de déplaire au pénitent ne l'emportera certes pas sur le danger de faire un sacrilège. Aussi, ne nous arrêtons pas davantage.

Si, au contraire, il a bien saisi quelque chose, mais pas tout, voici l'inquiétude qui le gagne au moment de donner l'absolution.

Les péchés graves accusés étaient mêlés à une série d'autres péchés, véniels ceux-là. Et voici que le confesseur n'a entendu que ces derniers. Que va-t-il en résulter ? Comme tout à l'heure, toute la confession est à refaire, puisque péché non entendu n'est pas confessé. Ce confesseur va-t-il hasarder l'absolution ? Il serait téméraire en l'exposant au péril de nullité, et gravement téméraire. Il ne se retranchera pas derrière cette raison que les péchés véniels sont matière suffisante à l'absolution, car qui n'en voit la vanité ? Avant la matière suffisante qui permet de donner une absolution valide, il y a la matière nécessaire, qui, de toute nécessité, est requise sous peine de nullité. Très bien si l'accusation ne comportait que des fautes vénielles ; mais elle en renfermait de mortelles. Et voilà donc que par défaut d'instruction, le jugement porté est faux, car le juge prononce la sentence envers un coupable qu'il croyait mériter seulement la verge, alors qu'il est digne de mort. Que cette dernière peine soit encourue par le coupable pour un seul ou pour plusieurs motifs, pour un seul ou plusieurs crimes, peu importe, mais il fallait savoir au moins qu'elle avait été encourue pour juger suffisamment l'état de sa culpabilité. C'est pourquoi les auteurs s'accordent à déclarer nulle l'absolution donnée par le confesseur qui n'a point saisi dans l'accusation au moins d'une faute mortelle la culpabilité du pénitent, à en admettre par

contre la validité s'il a saisi cet état bien qu'imparfaitement quand un certain nombre de fautes graves, une au moins exceptée, a fui son oreille.

Rassurera-t-il enfin sa conscience à la pensée que son pénitent s'en est allé confiant en la validité de l'absolution reçue ? Sans doute, le pénitent qui a fait de bonne foi sa confession intégralement persévère dans sa bonne foi. Il ne sait pas ; il ne sera pas tenu de rapporter à la prochaine confession ses fautes graves non entendues. Mais c'est parce qu'il ne sait pas. Dieu dans son immense miséricorde n'a pas fait dépendre le salut éternel de la volonté faillible des hommes. Si l'absolution a été valide, les péchés non entendus auront été remis indirectement. Si elle a été invalide parce qu'aucun péché mortel n'avait été entendu, il reste la voie extrasacramentelle que le bon Dieu tient en réserve pour le pécheur, surtout pour le pécheur bien disposé. Dieu lui suggérera un acte de contrition parfaite dans cette même confession invalide ou à la confession suivante, ou mettra sur sa route l'occasion de refaire une confession générale. Le bon Dieu n'est pas embarrassé, et qui en Lui cherche sincèrement son salut le trouve, indépendamment des défauts ou de la malice des hommes ou de ses ministres.

Ces considérations pourront être un baume à la conscience timorée du confesseur, mais ne le dispenseront pas d'une sincère contrition pour le présent et d'un ferme propos pour l'avenir, sans préjuger des réparations possibles immédiates. Car le confesseur est tenu de réparer les défauts dont il a été la cause. Sans doute, à l'impossible nul n'est tenu. C'est aussi affaire de tact et de prudence. Mais si sans scandale, sans malédification pour son pénitent, sans grave dommage pour le ministère des âmes et pour lui-même, il peut réparer le défaut d'intégrité dont il a été lui-même la cause, il le fera, par exemple dans une confession suivante s'il s'agit d'un pénitent habituel, afin que tout soit dans l'ordre, que les péchés reçoivent leur rémission directe suivant le précepte du Seigneur, sinon *res commendanda erit Deo*.

Pratiquement, que penser du confesseur dur d'oreille ? Objectivement, nous le savons. S'il n'a rien entendu des fautes mortelles, l'absolution a été invalide ; s'il a entendu au moins une faute mortelle, nous croyons avec les auteurs qu'elle a été valide.

Subjectivement, nous lui trouverions facilement des raisons excusantes (son sommeil mis à part, surtout s'il était par trop fréquent). La plus probable et la plus obvie est qu'il a craint, en la faisant répéter, de rendre plus pénible au pénitent une accusation déjà pénible en elle-même, de lui rendre la confession odieuse et de l'en éloigner pour l'avenir. La prudence l'a fait juge de la situation, et en certains cas au moins, lui a donné raison. Mais de là à donner une approbation sans réserve à une habitude érigée en principe de ne jamais faire répéter ce qu'on n'a pas entendu, il y a une distance à franchir. Nous ne la franchirons pas. Nous rappellerons au confesseur surdastre son obligation secondaire de procurer l'intégrité de l'accusation, d'interroger le pénitent si besoin est, de faire répéter ce qu'il n'a pas entendu, mais en laissant à sa conscience de juger des cas particuliers où à l'égard de son pénitent se taire vaudra mieux que parler. Nous pensons qu'ils seront assez rares.

Et maintenant, que penser de la conduite *des pénitents ?* Nous distinguerons ceux qui sont de bonne foi et ceux qui sont de mauvaise foi.

Puisque c'est au pénitent premièrement et directement que l'obligation incombe de faire une accusation intégrale de ses péchés, c'est à lui le premier de veiller à être entendu et compris de son confesseur. Si donc, au cours de son accusation, le pénitent remarque le sommeil de son confesseur, ou s'il soupçonne en raison de la surdité de ce dernier qu'il n'a pas été entendu, il a le devoir de redire ses fautes, tout au moins de manifester à son juge sa propre crainte de n'avoir pas été entendu. Le confesseur alors par des questions opportunes mettra l'accusation au point. Cela va donc tout seul quand on agit sans délai, dans la confession même.

Mais bien souvent le pénitent ne dit rien sur le coup, soit qu'il n'y songe pas, soit qu'il n'ose pas, et au sortir du confessionnal il commence à concevoir des inquiétudes sur sa confession. Pas de péril dans la demeure, puisqu'il n'a pas agi par malice. Il réparera à la prochaine confession ce qu'il croit avoir été défectueux. Toutefois, si l'exiguïté de son accusation lui laissait deviner que rien n'a été entendu, par exemple s'il n'avait accusé qu'un péché, pendant le sommeil du confesseur, il serait, cela va sans dire, beaucoup plus sûr, plus sage et plus juste de rentrer sur-le-champ au confessionnal.

Il arrivera plus vraisemblablement que le pénitent ne saura pas au juste ce qui n'aura pas été entendu dans sa confession, surtout s'il a été très long. Point d'embarras encore. Il fera mieux de s'expliquer à la prochaine confession, de s'ouvrir au moins de ses doutes ; mais à la rigueur il n'y sera même pas tenu, puisqu'il n'a de certitude pour aucun péché en particulier qu'il n'ait pas été entendu. Le doute fait tomber l'obligation.

Bien autre, et aussi bien plus simple, le cas du pénitent qui recherche le confesseur à cause de sa surdité, et confesse ses fautes avec le secret espoir de n'être pas entendu. Il pèche contre le précepte de l'intégrité de la confession. Quelle différence y a-t-il entre parler à un sourd ou bien se taire ? Le résultat visé est bien le même : cacher sa faute. De telles dispositions invalident la confession du pénitent, la rendent sacrilège. Pas de doute qu'à un tel client ne s'impose l'obligation, pour mettre ordre à sa conscience, de reprendre au premier mot son accusation et de refaire avec contrition et ferme propos toute sa confession. S'il en est qui pensent pouvoir agir ainsi, leur conscience est bien mal formée. Il ne faut s'étonner de rien, on

sait que cela peut arriver. Aux pasteurs des âmes de réformer les consciences mal faites, mais sans trop croire à la bonne foi dans des actes que la conscience réprouve naturellement.

LITURGIE

Q. — 1° « Si l'on doit se mettre à genoux au lieu même où l'on devrait faire la génuflexion, ou bien si l'on est actuellement à genoux sur le pavé en cet endroit, il n'y a pas d'autre génuflexion à faire, soit avant de se mettre à genoux, soit après s'être relevé. Le principe est le même pour la génuflexion à deux genoux. » (G. Coolen, *Petit cérémonial... à l'usage des enfants de chœur*, revisé par le P. Hægy).

Qu'en dit l'*Ami ?*

2° En quittant la sacristie pour aller dire la messe et en y revenant ensuite, les vieux prêtres français ont l'habitude de saluer, après la croix, les prêtres présents ; ce que font moins les jeunes, et pas du tout les étrangers. *Quid ?*

R. — Ad I. La règle cérémonielle qui, semble-t-il, a surpris quelque peu notre consultant, n'est pourtant pas nouvelle. M. Coolen en a emprunté la formule à l'excellent *Manuel de Liturgie, etc.*, du P. Hægy [1], lequel invoque lui-même ici l'autorité de Bourbon.

Voici comment s'exprime ce dernier, dans son *Introduction aux cérémonies romaines* (p. 243) : « Il n'est pas naturel de faire la génuflexion ou l'inclination à l'autel au lieu même où immédiatement après l'on doit se mettre à genoux, ni au lieu même où immédiatement auparavant on était agenouillé. On évitera donc de choisir pour se mettre à genoux l'endroit même où, d'après les règles ordinaires, on aurait à faire l'inclination ou la génuflexion. Quand une occasion spéciale demande que l'on se mette à genoux au lieu même et au temps même auxquels, d'après les règles ordinaires, il faudrait faire la salutation en arrivant à l'autel, alors il suffit de s'agenouiller immédiatement sans faire auparavant ni génuflexion ni inclination, lors même que le Saint-Sacrement serait exposé [2]. »

Il importe toutefois de remarquer avec le même auteur que cela ne concerne pas « les cas où, pour l'arrivée, l'on a à saluer l'autel par la génuflexion à un seul genou ou à deux genoux *in plano*, ou par une inclination, puis à s'agenouiller sur un degré ; ni les cas où, après s'être relevé du degré sur lequel on était agenouillé, on est dans l'occasion de faire, pour partir, la génuflexion à un seul genou ou à deux genoux *in plano*, ou une inclination à l'autel. Alors, on fait la génuflexion ou l'inclination à l'autel, bien que l'on doive s'agenouiller aussitôt après, ou quoique l'on fût à genoux immédiatement auparavant. » *(Op. cit.*, p. 245).

Ainsi entendue, la règle générale proposée par Bourbon ne paraît pas difficile à justifier [3]. On pourrait même en trouver la confirmation dans le passage du Cérémonial des évêques (l. II, c. VIII, n. 44) où est décrit le rite de la bénédiction donnée au diacre avant le chant de l'évangile à la messe pontificale solennelle. Là, rien ne laisse supposer — bien au contraire — que les acolytes et le thuriféraire, qui doivent demeurer à genoux *in plano* devant l'évêque pendant que le diacre demande et reçoit la bénédiction de celui-ci, aient en outre à saluer le prélat par une génuflexion simple, soit immédiatement avant, soit aussitôt après leur agenouillement [1].

Est-ce à dire que les auteurs indiquent uniformément l'application de cette règle chaque fois que l'occasion s'en présente ? Il s'en faut de beaucoup qu'il en soit ainsi. Seule une décision explicite de la S. C. des Rites pourrait, sur ce point, mettre fin à la divergence de pratique et d'opinion.

Ad II. D'après tous les liturgistes, lorsque deux prêtres revêtus des ornements sacrés se rencontrent, l'un venant de dire la messe, l'autre y allant, ils doivent se saluer réciproquement.

Aucun ne *prescrit* au prêtre qui va célébrer la messe ou qui en revient de saluer les prêtres qui se trouvent à la sacristie. Jusqu'à nouvel ordre, rien ne s'oppose à ce qu'un tel usage soit conservé là où il existe. (Cf. Hægy, *Manuel de Liturgie, etc.*, 13e édit., t. I, p. 256, note 2).

Q. — Que veut bien dire cette note qui se retrouve de temps en temps dans notre *Ordo* : « *Duplex, sed ad modum simplicis recolendum* » ?

R. — Dire qu'une fête double ou semi-double est simplifiée, c'est marquer que, la célébration normale en étant accidentellement ou perpétuellement empêchée au jour de l'incidence et n'ayant pas à être remise à plus tard, ladite fête se trouve réduite, comme le sont fréquemment celles du rite simple, à avoir seulement sa commémoraison dans l'office récité et — sauf exception prévue par les rubriques — aux messes célébrées ce jour-là.

Il ne s'ensuit pas néanmoins que la fête ainsi simplifiée soit par là même assimilée en tout et pour tout aux fêtes de rite simple [2].

N'ayant pas de secondes vêpres, une fête simple ne peut jamais être commémorée qu'aux premières vêpres, aux laudes et à la messe de l'office occurrent qui prévaut sur elle ; encore la commémoraison en est-elle entièrement omise lorsque cet office est un double de 1re classe, et n'a-t-elle lieu qu'à laudes et aux messes privées quand il est du rite double de 2e classe.

[1] Cf. *Manuel de Liturgie, etc.*, 13e édit., t. I, p. 63.

[2] Si le Saint-Sacrement était exposé sur l'autel, il y aurait lieu de faire au moment voulu l'inclination de tête qui, en pareil cas, doit s'ajouter à la génuflexion à deux genoux. (Bourbon).

[3] Cf. Bourbon, *op. cit.*, p. 243-248.

[1] Schober *(Cæremoniale missarum solemnium, etc.*, art. IX, c. IV, n. 15 et 16) interprète comme nous le faisons le passage allégué du Cérémonial des évêques : «...Ministri sacri se profunde inclinant, ministri vero minores genuflectunt utroque genu ante episcopum. Deinde diaconus inclinatus ante episcopum petit benedictionem, dicens intelligibili voce *Jube, Domine, benedicere* ; cui episcopus respondet *Dominus sit in corde tuo etc.* et facit super eum signum crucis... Tum diaconus facit episcopo iterum profundam reverentiam cum subdiacono ; acolythi vero, subcæremoniarius ac thuriferarius assurgunt et statim procedunt ad evangelium cantandum »

[2] Il est d'ailleurs à remarquer que l'expression « duplex aut semiduplex *ad modum simplicis redactum*, » qui pourrait prêter à équivoque, ne se rencontre ni dans les Nouvelles rubriques du Bréviaire, ni dans celles du Missel.

Il n'en va pas de la sorte pour les fêtes doubles simplifiées. Même empêchées par l'occurrence d'un double de 1re classe, pourvu que celui-ci ne soit pas une fête primaire du Seigneur célébrée sous ce rite dans l'Eglise universelle, elles y ont droit à une mémoire à laudes et aux messes privées. Dans l'occurrence de tout autre office prédominant, elles sont commémorées aux deux vêpres, à moins d'un obstacle venant des lois de la concurrence, et aux laudes de cet office, puis à toutes les messes dites ce jour-là et pour lesquelles les rubriques n'imposent pas l'unicité d'oraison.

Là, du reste, ne s'arrêtent pas les prérogatives liturgiques des doubles simplifiés. Ils font sentir leur influence sur l'office occurrent lui-même, d'où ils excluent les prières dominicales [1] et le suffrage, et sur les messes, quelles qu'elles soient, dans lesquelles ils sont commémorés, celles-ci n'admettant dès lors aucune oraison du temps [2].

Enfin, le jour où une fête est simplifiée, pourvu que l'office prédominant ne soit pas celui d'un double de 1re ou de 2e classe, d'un dimanche quelconque, d'une octave privilégiée de 1er ou de 2e ordre, d'un jour octave privilégié de 3e ordre, d'une férie ou vigile privilégiée, les messes même privées, mais non la messe conventuelle, peuvent au gré du célébrant être de la fête simplifiée.

Tout cela résulte des Nouvelles rubriques du Bréviaire (tit. IV, n. 4 et 5; tit. V, n. 1; tit. VII, n. 1 et 2) et du Missel (tit. IV, n. 4; tit. V, n. 1; tit. VI, n. 1).

[1] Quant aux prières fériales, la commémoraison d'un double simplifié n'en empêche pas la récitation dans l'office d'une férie qui de droit les comporte. (Cf. Bréviaire, *Ordinarium divini officii*, rubrique spéciale de ces prières à laudes et à vêpres).

[2] Sur ce que l'on entend par *oraisons du temps*, cf. *Ami* 1923, p. 255.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Frédéric Monier, *prêtre de Saint-Sulpice,* **par le chanoine Trouillet, du Chapitre métropolitain d'Avignon, membre de l'Académie du Vaucluse. Préface de Mgr Baudrillart. — Un vol. in-8 de XVI-304 p., 12 f. — Paris, Bloud et Gay.**

« Il était véritablement parfait. » Tel est l'éloge, expressif en sa brièveté, par lequel M. Henri Joly, au lendemain de la mort de M. Monier, terminait un article consacré à la mémoire de celui qui, pendant 25 ans, avait été son ami. Telle est aussi l'impression qui se dégage de la lecture de ce livre, où l'on voit celui dont il retrace la vie occuper des emplois très différents les uns des autres et s'en acquitter avec un succès tel qu'il semble avoir été doué tout spécialement pour chacun d'eux.

Né en 1831, à Orange, de bonne heure il se sent attiré vers l'état ecclésiastique. Il entre en 1845 au Petit Séminaire d'Avignon, puis, en 1847, au Grand Séminaire. D'emblée, il se classe au premier rang, si bien que, avant même d'avoir terminé ses études théologiques, il est envoyé professer la Cinquième au Petit Séminaire : « Toutefois, lui dit le Supérieur de cet établissement, tout en faisant votre classe, préparez les mathématiques, car il est probable que je vous confierai, l'an prochain, celles des hautes classes, de la Quatrième à la Rhétorique. »

Au début de l'année suivante, ce ne sont pas les mathématiques, mais la rhétorique qu'il reçoit mission d'enseigner. Comme il résiste, justifiant son refus par toutes sortes de bonnes raisons, un ordre formel de son archevêque lui-même le contraint d'accepter. Dès lors le professeur improvisé se met à l'œuvre, mais le talent qu'il déploie en cette circonstance ne laisse rien entrevoir de son peu de préparation antérieure : il inaugure des méthodes nouvelles d'enseignement, prépare des séances littéraires, compose des Pastorales pour la fête de Noël, des pièces dramatiques dont le sujet est emprunté à l'histoire romaine et dont les élèves se partagent les rôles lors des distributions de prix, voire même un opéra biblique; bref, après plus de cinquante ans, le Petit Séminaire se ressentira encore de l'heureuse impulsion donnée par M. Monier aux études littéraires.

Dix années durant, il reste ainsi en fonctions, sans pouvoir cependant se résoudre à recevoir les saints Ordres : des scrupules, semble-t-il, l'en ont empêché. En 1865, à la suite d'incidents douloureux, il demande la permission d'aller au séminaire de St-Sulpice, sous le prétexte d'achever ses études théologiques et de se préparer au sacerdoce, mais en réalité son parti est pris : il sera Sulpicien. A St Sulpice, où sa renommée l'a précédé, on l'accueille avec joie. Après un noviciat de deux années, il est envoyé au Grand Séminaire de Metz, où il enseigne successivement la philosophie, l'Ecriture Sainte et la théologie dogmatique.

En 1878, comme le Séminaire de l'Institut catholique de Paris vient d'être confié à la Compagnie de St-Sulpice, M. Icard, Supérieur général, songe immédiatement à M. Monier pour le placer à la tête de cet établissement. Sans se laisser décourager par les nombreuses difficultés de la tâche, le nouveau Supérieur prend d'une main ferme le gouvernail, fait les réformes nécessaires, veille à l'application sérieuse du règlement, donne un nouvel élan aux études, sans pour cela rien sacrifier des intérêts spirituels de ses élèves. Après la mort de Mgr d'Hulst, il quitte l'Ecole des Carmes pour devenir Supérieur de celle de St-Jean, jusqu'à l'heure où la Séparation disperse sa communauté. Il rentre alors à Issy, d'où il sort encore, trois ans après, malgré son âge avancé, pour prendre la direction du Séminaire Normal récemment fondé. C'est là que, le 28 mars 1912, âgé de plus de 80 ans, il rendit son âme à Dieu, laissant inachevée la *Vie* de M. Olier, à laquelle il consacrait ses loisirs et qui demeurera sa principale œuvre littéraire.

« Le bon M. Monier », telle est l'épithète qui lui est fréquemment décernée au cours de ce récit. La bonté semble en effet avoir été le principal trait de son caractère, et cette bonté, il l'étendait à tous : aux membres de sa famille, à ses élèves, à ses confrères dont il prêchait volontiers les retraites, aux âmes qui lui avaient confié le soin de leur direction, même aux brebis égarées, comme M. Loisy, qu'il essaya, par tous les moyens, de maintenir et de ramener dans le droit chemin.

M. Monier eut une vie uniforme, et sans doute ne fit-il que de rares confidences. Pour cette raison, sa physionomie intime nous échappe quelque peu, notamment pendant la période de son professorat. On aimerait également plus de détails sur l'origine de la vocation qui l'amena à Saint-Sulpice. Tel quel néanmoins, ce récit sera lu avec autant d'intérêt que d'édification, et les anciens élèves de l'Ecole des Carmes aimeront à y retrouver une figure aimée et vénérée.

Antimoderne, **par Jacques Maritain. — Nouvelle édition revue et augmentée, 10 f. — Editions de la** ***Revue des Jeunes,*** **Paris, Desclée.**

Cette nouvelle édition d'*Antimoderne* a été enrichie d'un chapitre inédit, intitulé « Connaissance de l'être. »